

# 儒家的道德人格是自律的吗？

——一种比较分析的视角

王 云 萍

【摘要】“自律”概念的渊源可以追溯至古希腊，自从它被延用到道德领域以来，已经成为西方伦理学（尤其是康德伦理学）的核心概念之一。儒家伦理学以重视人的社会属性和道德人格的塑造著称，那么它所讲的道德人格是否具有“自律”这一向度呢？文章结合近年来国际汉学界对这一问题的探讨，并联系先秦儒家的经典原著及儒家伦理学诞生其中的历史背景而给予这一问题以否定的回答。作者认为，儒家伦理学所讲的道德人格虽然强调主体的独立选择，但该“独立选择”不是西方伦理学所说的严格意义上的自律。在探讨其所以然的过程中，作者想带出中西方伦理学的根本差别之所在。

【关键词】儒家 道德人格 西方 伦理学 自律

【中图分类号】B222 【文献标识码】A 【文章编号】1002-2627(2002)01-0052-11

众所周知，儒家学说非常强调人的社会角色和社会关系，尤其是当他们讲到自我修养的内容和重要性之时更是如此。把这一点放在西方伦理学的发展背景和主色当中，人们就会很自然的得出结论说，儒家哲学中不存在独立的自我观念。这些人还会进一步认为，由于缺乏一种对主体性生活（包括内心冲突）的强调，儒家伦理学中不存在真正意义上的选择和自律观念，而后者正是康德伦理学的本质所在<sup>①</sup>。因此，这些西方评论家的观点可以分为两派——或者非常欣赏儒家对社会性的重视并因此认为，对于西方的主流观点，即认为人们可以自由地脱离一定情境和价值而进行选择，儒家提供了一种很好的替换；或者干脆就怀疑儒家伦理学能否称为严格意义上的道德哲学。在这篇文章中，我会对这些观

---

作者简介：王云萍（1966—），女，厦门大学政治学与行政学系讲师，哲学博士，主要从事伦理学研究。厦门 360005

①正如约翰·罗尔斯所言，“康德式道德建构的最主要之点，就是把正义原则与自由平等的道德主体这两个概念联结起来，而建立这个联结的办法，就是使理性自律的道德主体在合理的情况下赞同公共的正义原则。”参看罗尔斯之《道德理论中的康德式建构》一文，载于《哲学杂志》第77卷第3期，1980年，第554页。着重号为引者所加。

点进行一番考察,以期更好的理解西方伦理学中的自律概念及其与儒家伦理学中的道德人格之间的关联性<sup>①</sup>。

## 一、对儒家人概念的评述:关于自律

为更好的切入问题,我们有必要先来看看各方对儒家有关人的概念的理解。亨利·罗斯曼(Henry Rosemont)指出:“对早期儒家来说,不存在什么抽象的分离的‘我’,我只是与许多具体他人相联系的社会角色的总和,……对孔子来说,这就等同于我的角色。”<sup>②</sup>在罗斯曼看来,早期儒家的经典“反映出对什么是人这一问题的理解,……这一理解可能比那种把我们看作是理性的、自律的、拥有权利的个人的观点更为现实更具人文色彩。”<sup>③</sup>罗斯曼认为,西方的人概念直接带来了资本主义和个人主义的困境,如果我们设法去重构一个儒家式的人概念——以人之间的相互的社会联系而不是抽象的自由自律概念来界定人,那么,我们或许可以从中找到出路。

赫伯特·芬格利特(Herbert Fingarette)对孔子的理解与罗斯曼相类似。他写道,在儒家伦理学中,“人不是终极意义上的自律的、具备内在决定性力量的存在,通过这一具有内在价值的力量,人可以在众多的可能性中进行选择,以便创造属于他自己的生活的。相反,人出生时只是一块‘粗糙的材料’,有待教化而成为一个真正的人。”<sup>④</sup>由于芬格利特拒绝把孔子的仁解读为内在心理学的用语,因此,在他看来,孔子学说中的社会简直就是“礼”的大舞台。

芬格利特和罗斯曼都主张儒家所讲到的人没有自律的维度,而且他们同样并不为此而感到不安,反而说孔子在这一点上要教给我们一个重要的功课。然而,他们对儒家的理解却受到其它一些哲学家例如本杰明·史华慈(Benjamin Schwartz)的挑战。史华慈通过引用《论语》原文而强调指出,孔子的革新之处并不在于芬格利特所说的“神圣的礼”而在于他对内在素质的论述<sup>⑤</sup>。史华慈认为,仁是内心的宁静平衡而不仅仅是礼的内化,因此,在史华慈看来,芬格利特未能刻画出孔子思想的真相。举个例子来说,孔子自身的人格,从三十而立到七十而从心所欲不逾矩都表明,孔子常常经历内心的挣扎并且面对道德选择的冲突。

① 本文对儒家伦理学的考察仅限于先秦儒家,尤其是孔子和孟子。

② 参看亨利·罗斯曼著《借镜中国:对政治经济及社会的道德反思》一书,英文1991年版,第72页,着重号为原作者所加。

③ 同上,第74页。

④ 参看赫伯特·芬格利特著《孔子:神圣的凡夫》一书,英文1972年版,第34页。也可参看芬格利特的文章,《论语中的自我问题》,载于《东西方哲学》第29卷第2期,1979年,第129至140页。

⑤ 参看本杰明·史华慈著《古代中国的思想世界》一书,1985年英文版,第79至81页。

我认为,否认内在生活对于孔子学说的重要性,像芬格利特的诠释所暗示的那样,至少从表面上看是难以成立的。如果我们承认林语堂的解释有一定的道理,即孔子的仁代表了一个真正的人的精髓,那我们就不得不接受这样一个事实,即一个“真正的人”不能仅仅用礼来加以解释,而且必然要涉及他的整个性格和人格<sup>①</sup>。尽管孔子大多强调外部的可见的行为<sup>②</sup>,但这并不意味着孔子必然因此而排除内心生活。相反,在孔子看来,外部的行为必须是出于内在的感情才会具有真正的道德价值。假如孔子强调的是道德品质和道德秉性,那么,离开了内心生活,我们就根本上难以理解那些品德。类似“君子坦荡荡,小人长戚戚”(《论语·述而》)这样的论断表明,孔子是将自我的内在和外在方面放在一起考虑的。况且,孔子关于自我修养的理论中的一个重要方面,就在于将自我——其中包括意志和心灵——当作修养的目标。

然而,问题是,即使我们承认儒家所讲的人是涉及内在生活的,儒家概念架构里的人是否因此就是自律的,这一点仍然需要探讨。史华慈在反证芬格利特的观点时说,孔子所讲的理想人格“具备个体的自律”,因为孔子眼中的理想人格即使是在败坏的社会环境当中,也能够取得自律性的内心平衡及外在(行为)的一体性。史华慈更进一步认为,孔子所讲的自我具有一种精神上的自足性,“如果‘个人主义’指的是某种康德式的道德自律,那么,我们肯定可以在这里[指儒家——引者注]找到它”<sup>③</sup>。

## 二、社会和历史背景

我们看到,同样是从对人的理解的角度来解释儒家,如同前述罗斯曼和芬格利特为代表的一种观点和以史华慈为代表的另一种观点,所得出的结论却恰恰相反。这种情况很使人感到困惑,因此需要进一步的分析讨论。我认为,澄清这个问题必然要涉及对儒家伦理学的总体特征以及对自律概念的更深一层的理解。儒家所讲的人生活在具体的人际联系当中,用迈克·桑德尔(Michael Sandel)的话来表达,这些构成性的共享的社会脉络“部分地界定了主体的身份”<sup>④</sup>。很显然,在儒家伦理学当中,我们不但不需要去拒绝那些与我们本质相关的细节——包括我们的深层次的承诺(commitment)——反而要去肯定那些细节对于我们的意义。桑德尔认为,我们自然而然的把我们自己看作是“这个家庭或团体、民族或人民的一员,这段历史的承受者,那次革命的儿女,这个共和国的市民”<sup>⑤</sup>。相应地,儒家所讲的人也是由许多细节构成的。从这一点上看,儒家伦理理论所预设的人概念

① 参看林语堂编著,《孔子的智慧》一书,1938 年英文版。

② 例如,《论语·学而》云:“弟子,入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”

③ 参见史华慈:《古代中国的思想世界》,第 113 页。

④ 迈克·桑德尔:《自由主义及正义的限度》,英文 1982 年版,第 150 页。

⑤ 同上书,第 179 页。

必然有别于现代康德式的道德哲学,儒家的思想家们从来不曾想象说,我们能够从一个人生活的具体细节中分离出一种本体论意义上的人,即抽象的个人。

在这一点上,我相信了解一些早期儒家形成的历史背景会有所助益。众所周知,儒家伦理学形成于周朝的解体和转化以及既成习俗的危机之时。周制度本身就是一个历史发展的产物。在殷的废墟上建立起来的周制度并不是一种民主制度,其革新之处只是在原有的封建和等级制度上加上家长式的宗法制度<sup>①</sup>。正如何怀宏所指出的那样,在历史转化过程当中,周制度建基于若干重要并且相互关联的因素。这些因素包括:宗法层级制,统治者的道德权威及其透过祭祀、艺术和文学而与诸神和祖先沟通的特权等等<sup>②</sup>。由于这样一种社会建立在有序的宗法制度基础之上,因此就带有鲜明的等级特征及固有的特权主义(particularism)。人们根据各自的血缘和家庭而被自然的分配到不同的等级中去。但是,血缘的特权还需要政治权力以确保其顺利的发展。因此,在古代中国,政治权力和亲缘关系之间的直接相关性具有浓厚的血缘色彩,而西周文化正是系统地体现了这一特色。被血缘纽带缠绕的社会,由于其固有的特权主义而显得非常脆弱<sup>③</sup>。这一制度的崩溃实际上就是等级社会秩序的瓦解。

孔子及其后继者所处的就是这样一种社会脉络。当然,随着家长式的封建制度的瓦解而产生的社会当中,等级制并未受到根本的挑战。但在早期儒家时代,整个社会已经发生了某些转化,传统习俗不再是理所当然的而是需要哲学的论证了。早期儒家的代表人物所共同投身的正是这样一种论证的事业。因此,儒家伦理学具有浓厚的社会和历史内涵,由于从未从这样一种浓厚的社会脉络中分离出来——即从未完全离开过等级秩序,儒家所讲的人也就必然隶属于那个等级制中的特定的社会关系。这些关系的重要性不仅在于人们通过出生或其它方式而实际上被分配到社会关系的网络中去,而且在于他们会很自然地以这种方式来理解自己,因此,孟子说无君无父就无异于禽兽<sup>④</sup>。

这就意味着儒家所讲的人不可能也没有必要摆脱特定的社会联系的框架。这一社会—政治向度解释了为什么儒家所讲的社会不是源于社会契约,后者在对国家和政府起源的现代理解当中是很有影响力、很流行的。在古代中国,根本就不存在着由拥有平等的权利义务的自由的市民组成社会这样的概念。对社会和人作个人主义的理解,这一点从来

① 这一点请参看何怀宏的《世袭社会及其解体:中国历史上的春秋时代》一书,北京:三联书店,1996年版,第8至9页。

② 参见同上,第9页。

③ 这一点请参看海勒·若滋著《轴心时代的儒家伦理学》一书,英文1993年版,第34至35页。

④ 孟子是在批评墨子的兼爱学说以及杨子的为我学说时提出这一点的。见《孟子·滕文公章句下》。

不曾呈现为儒家的人概念中必然或主导的方面<sup>①</sup>。对儒家来说,像现代自由主义者那样去想象一个由拥有歧异性的人生观的独特的个人组成的社会,这样的想象几乎是荒唐的。如果说在儒家中有所谓“原初状态”(罗尔斯在其《正义论》中的用语)这样一个说法,那么这一原初状态就应该被设计成是为了建构一个在其中绝对理想的生活可望得到实现的社会框架。更确切地说,儒家所关心的不是“原初状态”,而是人的终极状态,也就是去扩展和实现孟子所讲的人性内涵。

上面所介绍的历史背景使得我们在回应其批评者之前,能够尽可能按照原意来了解儒家的人概念,因为这一历史背景表明,任何尝试去弱化甚至是抹杀儒家所讲的人概念与现代西方所讲的人概念之间的分别都是不恰当且徒劳无益的。儒家的概念框架不曾划分出一些西方哲学认为具有本质意义的界线,例如个体之间、公共生活与私人生活之间以及社会与个人之间的界线。儒家着重强调的是一种理想的状态,即社会联系产生出一种道德共同体,这一共同体具有凝聚和归属作用,在那里相互的关心取代单方面的统治。尽管由于种种原因而使得儒家所倡导的这种交互性往往不得不让位于社会单方面的制约,但不能否定的是,儒家相信,如果每个人各在其位,各谋其政,子按子的标准、父按父的标准、臣按臣的标准、君按君的标准来进行自我修养,那么,在社会的网络里,一种建基于相互关心的理想的和谐状态就会呈现在我们面前<sup>②</sup>。

### 三、自律和儒家的理想人格

然而,除了儒家所讲的人毫无疑问地具有社会性的品格作为其界定性的特征之外,儒家经典中的许多论述似乎都使我们强烈地感到,儒家所讲的道德主体还有一种浓厚的自

① 这一点其实同样适用于中国古代哲学的其它流派。墨家的功利主义特征自然而然地得出的结论是:兼爱的伦理倡导建基于国家统一的考虑而不是将个人看作是独立的单元。兼爱超越了等级秩序,但它并非源于不同个人之间的差异性及其所产生的张力。当墨子讲到人的时候,他所讲到的不是个人而是某一国家的人或天下的人。对法家来说,败坏的人性并不意味着个人拥有某些不可化约的权利,这些权利需要受到统治者的尊重,而且可以成为民主政府的基础。相反,这样的人性论只是作为统治者制定政策的基础:究竟这样的人性需要的是一个仁慈的道德化的政治还是惩罚性的严厉的法政治?显然,道家比其他各家更有希望承认人的多样性并因而在价值判断上更为相对。根据道家的思想,把人分到等级制度中是违反自然的,但道家所讲的个人自由并不是以反社会的方式,也不是以个人之间的本质性的区分而得到承认的。作为儒家的反对者,道家并没有暗含对人和人社会结构的个人主义的理解。总之,作为对曾经是有序的社会秩序的崩溃的反应,早期中国哲学的宗旨在于寻求他们所偏好的建立社会稳定的方式,但现代西方对稳定性的理解,即将稳定建基于个人权利概念,这样的作法与早期中国哲学的精神大相径庭。

② 下列的《论语》原文可作这方面的参考。“定公问:‘君使臣,臣事君,如之何?’孔子对曰:‘君使臣以礼,臣事君以忠。’”(《八佾》)“齐景公问政于孔子。孔子对曰:‘君君,臣臣,父父,子子。’”(《颜渊》)“子贡曰:‘我不欲人之加我者,吾亦欲无加诸人。’子曰:‘赐也,非尔所及也。’”(《公治长》)

律性色彩。儒家的许多论断都诱使我们肯定,儒家不但不缺乏、反而是非常强调人的自律性方面,以致于海勒·若滋(Heiner Roetz)这么充满信心地宣称:“儒家伦理学倡导的是一种自我负责的自律的有尊严的存在。这一自律性的存在会尽其所能完成其社会角色所要求的,但他所做的超出这些。”<sup>①</sup>

让我们先从《论语》中引述几段话。《论语》强调独立选择的重要性:

子曰:“里仁为美。择不处仁,焉得知?”(《里仁》)

曾子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》)

子曰:“笃信好学,守死善道。……”(《泰伯》)

子曰:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”(《子罕》)

《孟子》更在很大程度上强化精神独立和道德自由的重要性:

“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”(《滕文公章句下》)

对孔子孟子来说,杀身成仁舍身取义都是理所当然的选择。

从这些引述当中我们看到,在儒家那里,一个有志于道德追求的人或一个理想人格是以独立和自动自发的选择和意志为标志的。这似乎表明,在儒家伦理学那里,那些赋予行为和人格以真正价值的独立选择和决定应该并不陌生。这似乎也表明,对早期儒家来说,尊重社会联系与重视独立选择这两者之间并不互相排斥。在孔子看来,选择很重要,因为道德的真意就在于能够独立于对个人利益的考虑,也能够与败坏的社会相分离(所谓出污泥而不染),因为只有这样,道德的本质和人格的尊严才能够真正体现出来<sup>②</sup>。在不同的阶段和不同的情况下,儒家的代表人物都是以能够亲身“守死善道”著称的。这难道不表明儒家把独立的选择看得很重要吗?在这个意义上,如果前文提到的罗斯曼的诠释——即儒家框架内的人是社会角色的总和——暗含着儒家所讲的人只是接受规范而没有任何主体性感受和独立思考能力的话,那我们就有必要重新看待他的诠释了。然而,问题还在于,儒家所强调的这种独立选择是否称得上是西方哲学所讲的自律性的选择。要回答这个问题,我们需要进行更进一步的论证和澄清。

正如格罗德·德沃金(Gerald Dworkin)所指出的那样,在有关自律的具体问题上,还存在着很多争议,例如,如何恰当地理解自律与传统之间的关系<sup>③</sup>。然而,从“自律”一词的

① 若滋:《轴心时代的儒家伦理学》,第150页。

② 下列的《论语》原文可做这方面的参考。“子曰:‘富与贵,是人之所欲也。不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也,不以其道去之,不去也。君子去仁,恶乎成名?’”(《里仁》)“子曰:‘志于道,据于德,依于仁。’”(《述而》)“子曰:‘笃信好学,守死善道。……邦无道,富且贵焉,耻也。’”(《泰伯》)“志士仁人,无求生以害人,有杀身以成仁。”(《卫灵公》)

③ 参见格罗德·德沃金著《自律的理论与实践》一书,英文1988年版,第9至12页。

字源来看,其中心意思是:一个自律的人是一个其选择和决定都完全出于自己,而非单纯地接受他人意见或环境强加的人。尽管有各种不同的自律理论,但它们都共同强调或接受的一点是,某种自决(自主)和自治的能力是自律概念中不可缺少的实质性部分。应用到道德领域,自律意味着,某一行为是否具有道德价值取决于该行为是否真正出自行为主体本人(自主);而从理想上讲,只有当主体是自主自治的时候,他/她才成为道德主体。因此,关于自律概念的富于争议的一点就在于如何理解自决(自主)的性质,也就是说,怎样才算得上是真正独立(自律)的选择?这一点就涉及本文开头所提到的西方学者对儒家的有关评论。

我们可以重温一下这些评论。例如,罗斯曼看到:

除了对错之间的选择以外,儒家关于人的行为的道德理论没有认识到任何一种西方人所熟悉的冲突情形。……换言之,在任何特定的情形中,儒家不允许任何两个或两个以上的自由选择,因而,不存在任何涉及在法律(或其它)责任与道德责任之间作真正的道德选择的情形。<sup>①</sup>

那么,究竟什么条件才使得一种选择成为真正意义上(即道德)的选择;而我们所谈到的儒家框架内的选择究竟是否符合这一条件?联系到我们早前所提到的标准,即自律性的选择应该是主体自己独立地做出的选择,我们可以看到,选择要成为自律的选择,冲突和可供选择的各种可能性的存在并非必不可少的条件。正如安得鲁·杰生·科恩(Andrew Jason Cohen)所指出的那样,“即使只有一种情况可供选择,一个人也可以是自律的,因为重要的是那个人独立地做出选择,而不是他有许多选择的余地。某人可以独立且自由地选择 X,尽管他可能不能不选择 X。”<sup>②</sup>

如果情况确实如此,那么我们就可以暂且得出结论说,尽管儒家的概念架构不允许有太多的选择余地,但这并不一定意味着在已知的好与坏之间的选择就不能算是自律的选择。尤其是当我们看到,早期儒家生活在一个败坏的社会里,其中原本成立的规范和理想正处于崩溃的境地(所谓“礼崩乐坏”)。在这个时候,不能不需要一种对社会现实的批判性反思以及独立的选择,因为在一个败坏的社会里,当“道”不再盛行之时,自我保存只能意味着与那个社会的妥协,而守“道”则需要主体付出很大的道德勇气和独立判断。因此,儒家的理解是,你只有一种选择,或者你保存自我而离开“道”,或者你拿出勇气来反抗败坏的社会从而得到独立的道德地位。换言之,这里似乎只存在一种真正有价值的选择,但这里的选择仍然可以是独立的,即独立于环境,这一点并不必因为只有一种选择而被削弱

① 亨利·罗斯曼:《儒家的视角:怎样的人类行为才是道德行为?》载《国际哲学季刊》第16卷第1期,1977年,第55页。

② 安得鲁·杰生·科恩:《共同体主义,“社会构成”与自律》,载《太平洋哲学季刊》第80卷第2期,1999年,第135页注释16。

了。对儒家来说,重要之点不在于是否存在很多的自由选择余地,而在于并非所有的选择都一样具有实质性的意义。因此,选择本身未必一定有意义,更多的选择余地也不等同于更理想的生活,如果不能体现对儒家价值的深层承诺,没有什么选择本身能够算作是有意

义的。另一方面,由于儒家伦理学所持的是善的优先性(the priority of the good),人们经常因此认为这一特点必然排除自律的可能性,尤其是当自律者被理解成自我立法者时更是如此。当然,当我们论证说实践社会价值与独立思考在概念上是可以兼容的时候,我们也不能否认,社会价值在很大程度上是给定的。这一点涉及到怎样理解自决(自主)与在某种程度上依赖他人和社会这两者之间的关系问题。对那种坚持自律就是独立于传统、他人、专家等等的观点来说,自律要求独立于所有价值观因而是与忠诚、承诺、仁慈和爱这类概念不相容的<sup>①</sup>。如果我们认同这种自律观是唯一正确的,那么我们会得出结论说,儒家的道德主体不具备这种自律性,因为在儒家的框架内,如果不考虑一定的社会脉络和对特定价值的承诺,那么就没有什么东西可以算是有意义的。儒家经常强调作为传统的具体内涵的礼的重要性,甚至把礼看作是理想人格的本质构成部分。

约翰·本森(John Benson)的下面一段话耐人寻味,并且与我们正在谈论的问题密切相关:

我们很容易将下述两类人之间的区别看作是无关紧要的。一类是那种接受某些行为的信仰和准则,其原因在于这些东西是当时他碰巧赞成的;另一类是已经把那些属于他的传统的信仰和准则内化,其心灵和意志已经将那些信仰和准则体现出来。我相信很多人都把这两类人看作同样是自律的人,其实这两者之间的差别很大,后者实际上是自律的一种方式,至少它不排除自律<sup>②</sup>。

本森关于自律的观点拓宽了我们对自律概念的理解。它表明,某种特定的深层次的承诺以及信仰和理想的化身并不一定就与自律的选择和决定互相排斥;换言之,自律并不一定只出现在一个不要求或没有实质性的价值观的概念框架之内。在一个其道德主体与某种实质性的价值观不可分离的伦理学框架内,自律也可以体现在那种价值观的例证当中。在那里,自律的向度表现为透过反思自己的生活而选择的承诺,而在那样的框架里,纯粹的智识能力是不够的。正像本森在引述布鲁诺·贝特海姆(Bruno Bettelheim)<sup>③</sup>时所论证的那样,在二战期间,内心最为坚定地反抗纳粹的人群之一是“耶和华的见证者会”成员,他们“展现出卓越的维护自己的人格完整以及保护难友的能力”<sup>④</sup>。“耶和华的见证者会”

① 参看德沃金:《自律的理论与实践》,第21页。

② 约翰·本森:《谁是自律者?》,载《哲学》第58卷第223期,1983年,第17页。

③ 参见布鲁诺·贝特海姆:《丰富的心灵》,英文1970年版。

④ 本森:《谁是自律者?》,第16页。



成员很典型地拥有目的论的价值观,这一价值观对他们的意志和心灵,对他们所做出的决定和所付出的行动都有非常深刻的影响。对他们来说,不是从他们的价值观中分离出来的能力,而是守死他们的善道并保持他们的人格完整才构成自律的选择。联系到早前我们所引述的孔子和孟子,我们也可以把儒家的理想人格理解成是实际上体现和例证了儒家的伦理理想的人。因此,自决(自主)的人不应该被理解成是一种当他/她选择时必须而且能够脱离所有决定他进行选择脉络的人,只要选择是主体自己做出来的,就不应该在所选择的实质性内容上有任何限定。

更进一步讲,有了这一对价值的深层承诺,儒家证明,当一个道德主体陷入一种两难境地而难以进行选择时,他也要通过独特的方式来表明他的主体能力。这可能就是为什么孟子能够允许在某些特定的情况下稍为偏离传统的原因<sup>①</sup>。孟子允许这类偏离的存在,正是因为我们所要达到的是真正意义上的承诺,而不是固守僵化的传统。这一独立的向度还可以进一步体现在不人云亦云上。孔子说:“众恶之,必察焉;众好之,必察焉”(《论语·卫灵公》)。这段话就是一个证明。在儒家那里,独立的选择也是区分理想人格与普通人的标准之一。根据早期儒家的想法,后者之所以区别于前者,部分地正是由于后者缺乏一种独立的选择而只是简单地顺应那些能够给他带来好处和方便的东西。

总之,假如有人想论证说儒家所讲的道德主体不具有任何自律的向度的话,那么他们的论据通常是:(1)早期儒家不强调自由选择的余地;或者(2)儒家倡导的是对某种特定的社会价值本身的承诺。而我们的论证说明,上述二者当中没有任何一样能够妨碍一个人成为真正自律的主体或拥有真正独立的选择。

那么,我们是否能够就此得出结论说,儒家所讲的道德人格就是康德意义上的自律的人呢?我以为答案是否定的。其主要原因在于,康德式的自律着重强调道德主体自我当中的理性部分,即自我当中的理性沉思的智识(intellectual)部分。诚然,自律的选择与对某一特定的终极价值的承诺不一定就互相矛盾,但只有当主体自己通过理性的反省而充分肯定这些价值和信仰的意义之后,这一兼容性才有可能。只有当主体自身运用了他/她的理性能力并因而完全透过其自身的努力而没有任何外在的强加之后,这些承诺才称得上是自律的。

因此,一个自律的人,首先必须是某种特定意义上的理性的人。他的自决(自主)选择主要源于他的理性的批判性思维和判断。柏拉图认为人类最为独特的特征是他的理性能力。亚里士多德将人的灵魂中具有理性的部分看成是人之所以为人的最独特的功用,透过它可以决定我们所要追求的人类善(human good)是什么。这种对理性的强调给后来

<sup>①</sup> 具体的例子请见《孟子·离娄章句上》关于“嫂溺,援之以手”的论述。

自律性的选择概念铺平了道路<sup>①</sup>。康德更把道德建立在先验的理性基础之上,并且从普遍的自觉的理性存在中推导出道德原则。因此,在西方哲学中,抽象的理性沉思往往被看作实践之思的前提,是具有其自在的重要性的东西。

比较之下,儒家不像西方哲学那样强调抽象的理性的重要性。在西方哲学中普遍流行的情感/理性的二分,在儒家哲学中找不到。早期儒家赋予情感以一种独特性,即道德主体中最具价值、最独特的部分,他们把情感理解成能够发挥西方哲学中所讲的理性功用的东西,因此,他们不依赖西方意义上的理性来论证或驱动道德善或正当。具体地说,儒家对善的论证主要是人性论,但是不像亚里士多德那样,儒家的人性论并不从本质上强调理性的重要性,不把理性看作是道德价值的唯一来源。根据早期儒家的观点,我们在人性中所看到的,主要是某些特定的自发性的情感反应而不是抽象的理性。在儒家诉诸天的过程中,我们看到,天所赋予人的也不是那些抽象的理性。

因此,从严格的意义上讲,儒家所讲的自我负责(律己)——即一个人最终变得怎样取决于他自己的努力——不完全是西方所讲的自律。换言之,儒家概念框架内的道德主体(与西方(主流)哲学所讲的道德主体相比)把自由应用到不同的方向上。在西方的意义上,由于许多的可能性都是开放的,因此,行为或决定的道德与否取决于主体在那个时候是否(能够)实践他的自由意志;而在儒家的框架内,由于一种实质性的排他的价值观已然存在,道德主体的道德力量和深度就在于能够持久且全身心地实践那种价值。因此,对独立选择的理解上的分歧其实是对自由理解的分歧。西方意义上的自由意即从权威及其它外在资源当中解放出来,它必然包含外在的自由;而儒家的自由是指从任何一种可能对道德追求构成障碍的东西(包括利益、自私、心灵的软弱及社会的败坏)中解放出来,它不偏重外在的自由。换言之,西方的自律概念要求我们对任何一种有实质内容的终极价值观持有批判性和警醒的态度,而儒家的道德主体则是要坚定地恪守那种终极的价值观并确保自己不会滑脱正轨。在这里,我们可以更清楚地看到儒家和康德式的道德哲学所讲的“道德人”(a moral person)之间的不同。在后者,一个道德的人是一个有着理性能力和个体性能力的人,而且这种道德人被认为是道德思维和实践的起点。儒家所讲的人当然不是那个起点,而是一生的道德修养所要达到的成就。因此,道德的人在儒家那里意指一种理想人格,它不是一个抽象的概念,也不意指西方哲学所讲的那种能力。从这个视角来看,儒家确实没有强调芬格利特所讲的那种特定意义的内在生活。

回到自律的话题,我们看到,在自律中的自决(自主)和自治(律己)这两方面当中,儒家着重强调自治(律己),因此,儒家重视道德心理,即如何驱动道德追求,而且主要是从道

<sup>①</sup> 从这个角度来看,我们就能理解为什么“有些思想家尝试着在古希腊的哲学中寻找这一概念(即把人看作是自律的、自由选择的、拥有权利的个体——引者加)的渊源。”参看罗斯曼著《借镜中国》一书,第60页。

德追求的心理机制的角度来论证其价值的合理性的。比较而言,西方强调先自决(自主)而后能自治,且认为自主暗含着自治。因此,根据儒家伦理学的观点,尽管“选择”这个概念是不可忽视的,但选择的真意在于要时时留意自己是否走在正道上。即使是在痛苦的情况当中——或是社会败坏无序或是道德追求对主体构成不利——有独立选择观念的人还是会努力追求自己的道德进步的。在这里,“选择”意味着人是~~没有选择的~~。当孔子认识到在特定的情况下,当富贵与追求善不能两全的时候,他就宁处卑贱。

在作了以上的澄清之后,我们看到,当史华慈把儒家意义上的独立选择与西方主流的个人主义意义上的独立选择(自律)相等同时,他实际上是犯了夸大的错误。即便是用康德意义上的道德自律,即强调一种建立在义务基础上的个人道德自由,也因为其包含着个人主义的,即预设了某种特定的自我概念,而不能够很准确地理解儒家的道德人格,因为儒家从一开始就没有这样来理解自我。当然,这并不意味着我们就该把儒家的学说看作是无意义的或不可理喻的。我们也同样不能将西方意义上的自律看作是对道德主体特征的完美无瑕的描述。自从哲学运动拒斥目的论以来,在西方的哲学语言中,自律似乎就成了唯一一个值得投注精力去研究的话题,甚至是除了自由的选择以外,哲学似乎变得不再有什么实质性的任务了。从这个视角上看,西方古典意义上的自律或许是太过强调自由选择自身的重要性,夸大了选择的可能性以及我们在现实道德生活中的分歧。在这个背景下,我们看到,儒家对道德人格的理解有可能丰富西方古典意义上的道德主体概念。

(本文得益于罗斯曼教授、马廷迈和慈继伟两位博士以及万俊人教授的慷慨指点和帮助,在此一并致谢)